

# **Sempre em viagem: nações deslizantes como formas do pensamento no romance *Nação crioula* de José Eduardo Agualusa**

Kian-Harald Karimi  
*Humboldt-Universität zu Berlin*

Já não me importo. Até com o que amo ou creio amar.  
Sou um navio que chegou a um porto. E cujo movimento é ali estar.  
Fernando Pessoa (1973: 135)

## **1. Mais no mar do que na terra**

Como a própria atividade de construção, o homem começa a dominar a terra, fazendo-a assim habitável (Heidegger 2000: 139). Mas projeto e construção consistem, principalmente, em ligar lugares tanto próximos como distantes, dotando-os de nomes e designações. O resultado dessa ligação não diz respeito apenas a áreas vitais e referenciais na terra, mas também à água. O continente, além das Colunas de Hércules, originalmente o ponto máximo imaginável no que diz respeito aos contornos geográficos utópicos, passava o seu nome ao temido oceano, que os antigos costumavam chamar de “Mar Tenebroso” (Martins 1972: 159s). Eram justamente os reinos ibéricos, tão insignificantes nas vésperas dos tempos modernos, os que estabeleceriam relações com o Novo Mundo.

Foi notavelmente Portugal o país que se desenvolveu como nação marítima, sendo um motor importante de um processo global sobre o qual se entrelaçaram os continentes então conhecidos (Wendt 2007: 81). O fato de que um país tão periférico, desde uma perspectiva da Europa Central, desse os primeiros ímpetus para uma ordem mundial global, explica-se, além de pelas experiências específicas do comércio marítimo, pela privilegiada situação geográfica do país (Wallerstein 2011: 49-52). Sobre uma estreita faixa ao longo da costa atlântica fora construído na beira do mar e, especialmente, à beira do mundo então conhecido no fim da Idade Média, “a community that made the Ocean Sea its home and the maritime trade its sustenance” (Studnicki-Gizbert 2008: 9). As intervenções artificiais que tornaram este espaço habitável sabiam tirar benefícios dessas condições na-

turais para transformá-las em oportunidades para os seus habitantes. Da mesma forma do que as casas na terra, precisam-se também habitações semelhantes no alto mar para alcançar pontos distantes, longínquos, de modo que nasceu uma sociedade em miniatura, “[pois] as grandes naus e os galões da carreira da Índia eram autênticas fortalezas flutuantes em que, durante meses a fio, viviam centenas de pessoas: 700 ou 800 em média, englobando tripulação e passageiros” (Domingues 1992: 58). “Ser um ser humano”, segundo Heidegger (2000: 140), é viver “como um mortal na terra” (trad. de KHK), e isto inclui também as águas. O país era, neste caso, um ponto de partida para o mundo, cujas ligações com os oceanos servem mais do que as rotas terrestres. Como será visto apenas no caso português, é o mar que dá acesso aos lugares mais distantes noutros continentes do que a terra às metrópoles mais próximas do próprio continente europeu. Esta herança náutica traduz-se na apresentação da esfera armilar na bandeira nacional. Nenhum outro do que Fernando Pessoa interpretou esta tradição cosmopolita do país, que contrasta visivelmente com o seu isolamento na Europa (Coelho 1983: 30-32), através de uma linguagem mítica:

Navegadores antigos tinham uma frase gloriosa:  
 ‘Navegar é preciso; viver não é preciso.’  
 [...]
 Cada vez mais ponho da essência anímica do meu sangue  
 o propósito impessoal de engrandecer a pátria e contribuir  
 para a evolução da humanidade  
 É a forma que em mim tomou o misticismo da nossa Raça  
 (Pessoa 1971: 9).

Neste sentido, provavelmente o mais antigo Estado-Nação da Europa encontrou a sua orientação, até mesmo a sua *raison d'être*, como Friedrich Engels escreveu, “uma Holanda ibérica” quando, afastando-se da terra, “provava através das suas atividades no mar a legítima autoridade para estabelecer uma existência própria” (Engels 1975: 400). Em vão procurar-se-á outro país deste tamanho na história, que tenha alcançado um lugar tão importante no mar, levando assim o mundo conhecido pelos europeus aos confins mais extremos da terra. Especialmente desde o final do século xv, quando o Mediterrâneo entrava em pleno declínio (Braudel 1994: 321-322), passando a sua importância estratégica para o comércio feito no Oceano Atlântico, Portugal começava a dominar os oceanos através das novas rotas marítimas,

[...] a collectivity dispersed across the seas [...] sustained by trade, federated through dense and overlapping webs of kinship, commercial association, and patronage, and bound together through the recognition of symbols of common identity (Studnicki-Gizbert 2008: 5).

Considerando o porto de Lisboa desde a perspectiva dos centros tradicionais do Mediterrâneo até o século XVI, “in particular Venice [as] the leading center of information and communication in Europe” (Burke 2000: 390), o porto da capital do país, o “microcosmo do mundo” (Klöss 1985: 56), estava transformando-se em um ponto de transbordo fundamental para produtos de todos os tipos com a abertura da Europa aos mares. Devido às expedições ultramarinas traçadas nos séculos XV e XVI por uma cartografia superior à dos outros países ocidentais, estava nascendo um espaço de criação: espaços tão diferentes, como as costas do Brasil e da África Ocidental, o Golfo da Guiné e a própria Angola, passaram a estar em contacto no “Atlântico dos portugueses [...], um grande triângulo no oceano médio e meridional” (Braudel 1994 I: 320, trad. de KHK), para estabelecerem o comércio mundial da idade moderna na sua primeira fase (Costa 2007: 191).

Através das novas rotas não eram só produtos como o açúcar, as especiarias e os metais preciosos os que eram destinados a este mercado. Eram também seres humanos conhecidos com o eufemismo de “ouro negro” os que desempenhavam um papel importantíssimo na história, como interpreta o romance *Nação crioula* do autor angolano José Eduardo Agualusa (\*1960). Publicado em 1997, trata-se do texto mais elogiado e traduzido deste autor. Ao longo de vinte e seis cartas surge um protagonista, que na literatura portuguesa do século XIX representa numa maneira quase clássica os viajantes raros que revelam uma certa agudeza mental: Fradique Mendes, o homem das Luzes e figura coletiva da Geração Coimbrã, membro fictício dos cenáculos de Eça de Queirós, vagabundeia no espaço transcontinental entre Angola, Brasil e Portugal evitando uma residência permanente e buscando uma mobilidade espiritual, enquanto nômade.

Essas viagens e as novas experiências, comentadas em cartas aos seus amigos e mecenas, familiarizam-no com Ana Olímpia Vaz de Caminha. Escrava nascida em Angola, ascende à posição social de uma das mulheres mais influentes e ricas na colônia portuguesa depois da morte do seu marido. O dândi está perdidamente apaixonado pela princesa congoleza, que fica privada, porém, da sua liberdade por um aventureiro sem escrúpulos. Fradique Mendes ajuda-a a fugir com o, presumivelmente, último navio

negreiro que envia os amantes em uma viagem para uma nova vida no Brasil. Mas este modo de viver numa plantação de açúcar com outros escravos não é uma opção para um livre-pensador, que depois de escassos cinco meses deixa trás de si a amante e a filha, que recebeu o emblemático nome de Sofia. Mas a sua mudança topográfica coincide com uma renovação profunda do seu estado de espírito. Antes de abandonar a sua residência brasileira para voltar a Europa, transforma-se em um abolicionista convencido, que rejeita a classe alta branca e os seus interesses. De volta como uma mulher livre de Angola, Ana Olímpia conta em uma longa carta a Eça de Queirós a morte do Fradique e o fim da escravidão, doze anos após os eventos descritos acima. O que resta da vida do grande viajante do mundo são apenas as memórias, guardadas em papel, e que a contemporaneidade só está descobrindo através da literatura.

Como E. R. Curtius (1984: 138) observa, os poetas romanos estavam acostumados a comparar a conceção de uma obra com a navegação. Eles sentiam-se como marinheiros, cujo espírito ou obra corresponderia à metáfora de navios. Isso não tem necessariamente nada que ver com a vida e as aventuras de um herói viajante representada no nível histórico, mas, desde que a poesia implica sempre uma linguagem visual, “quando dois fenômenos ou estados – tomados por separado – fundem-se em um só de modo que um dos estados represente o significado que se faz entender através da imagem do outro estado” (Hegel 1976, 1: 395, trad. de KHK). Como um movimento constante entre o significado original e o sentido figurado do ato literário, o protagonista retrata a rota que o próprio leitor tem de percorrer: “Ler é viajar sem sair do lugar, é usar a mente [...], é viajar só com os olhos e a imaginação [...]” (Cohen 2011: 171). Visto que cada termo, e também cada imagem, costuma conter peças ou componentes de outros termos (Karimi 2007: 455), é preciso levar a cabo uma série de atos de pensamento, que equivalem a um movimento de viajar (Karimi 2008: 121-133). O romance epistolar aqui analisado cumpre este requisito de uma maneira mais que suficiente: o seu título evoca o nome de um navio negreiro cujo movimento metaforiza a transferência de significados da Europa para o ultramar. Mas, desta forma, ele transcende o contexto mais estreito, associado, em primeiro lugar, ao nome do próprio navio. Este é, portanto, “um tipo de texto curto, relacionado com o texto longo com o qual forma um par” (Weinrich 2006: 3, trad. de KHK). O título *Nação crioula* evoca uma função comunicadora “que antecipa um conteúdo por enquanto enigmático, produzindo assim, no leitor prospetivo, uma po-

derosa expectativa ao nível da mensagem, o que é uma forma especial de curiosidade” (Weinrich 2006: 7, trad. de KHK).

No sentido de Genette (1987: 7), o título assume o papel de um paratexto que representa o texto narrativo, orientando a sua interpretação para um significado definido. No caso aqui estudado, o nome próprio de um navio traduz-se a um significado que envolve figuras, espaço e tempo, resultando em uma pluralidade de classificações predicativas. A conclusão de que a *Nação crioula* que transporta escravos, traficantes de escravos e abolicionistas, ao mesmo tempo, lembra a metáfora de Paul Gilroy do navio negreiro no comércio triangular do Atlântico, “a living, micro-cultural, micro-political, system in motion” (Gilroy 1993: 4). E esta imagem associativa tem consequências: em primeiro lugar, a própria nação transforma-se num navio, que sinonimiza nada menos que o movimento e a viagem dele, ou seja, um “floating-signifier” (Arenas 2011: 31). Com base no seu título, condensa-se, em segundo lugar, a própria história do movimento transatlântico. No entanto, também é preciso levar em conta o subtítulo, *A correspondência secreta de Fradique Mendes*, que se refere à constituição medial do texto, evocando, assim, “como uma expressão da função intertextual” (Weinrich 2006: 10, trad. de KHK), as correspondências bastante óbvias do *bon vivant* da mão de Eça de Queirós. Se o título e o subtítulo se correlacionam desta maneira, o papel do crioulo entra em jogo na qualidade de um intermediário “[...] desde que se instaura já com a conotação identitária, de crioula, de entrada [e] se aplica à nação, remetendo a um sentido que deriva do contato interétnico como processo em duas mãos” (Santilli 2003: 303). Como Ana Olímpia desempenha os papéis da destinatária e remetente ao mesmo tempo, como ela se encontra igual ao seu amante em diferentes pontos da periferia, as correspondências abandonam o seu contexto europeu para se integrarem até mesmo num mundo crioulo.

A seguir, vamos acompanhar, portanto, não só Fradique Mendes em suas viagens. Seguiremos também aquela metáfora do navio, tal qual se reflete nas ondas do texto. Inicialmente, são dois níveis os que merecem ser considerados em particular, o próprio protagonista e as correspondências dele e sobre ele, pelos quais chegaremos ao centro da nossa análise: a nação em viagem, o que equivale à imagem dum constante movimento, sempre dentro da lógica do nosso quadro de interpretação. Por esta razão, não vamos tratar inicialmente de uma terminologia prévia do crioulo. Em vez disso, vamos acompanhar o trabalho imaginativo e intelectual do leitor, que compreenderá o significado do título apenas no decorrer da sua leitura.

ra, de modo que a disparidade e a fragilidade histórica do conceito não se percam. Neste quadro, dedicaremos a nossa atenção ao próprio conceito do crioulo só no final da nossa investigação, visto que o contexto dele não admite uma definição concludente no sentido terminológico, pois “la créolisation est imprévisible alors que l’on pourrait calculer les effets d’un métissage” (Glissant 1996: 17). Ao contrário do cruzamento de espécies no reino vegetal e animal, a criouliização tem “une valeur ajoutée qui est l’imprévisibilité” (Glissant 1996: 17), que apenas implica um movimento orientado para o futuro. À primeira vista, o crioulo não é, portanto, tanto uma questão de cor da pele ou origem étnica, mas sim uma disposição mental que se abre com a alteridade cultural, conectando-a com o seu próprio conhecimento.

## 2. De um simples *voyeur* ao abolicionista ativo

No fundo, parece quase impossível desligar a figura de Fradique Mendes do seu contexto medial. Se a tratamos como uma categoria separada, então fazemo-lo exclusivamente por razões pragmáticas. E assim o que resta da vida do grande viajante do mundo são apenas as suas memórias registradas em papel e destinadas à posteridade, como um romance epistolar que será publicado postumamente. Da mesma forma que Amigo Manso está vivendo no romance homônimo de Pérez Galdós, Fradique morre com a literatura. Mas, ao contrário do seu homólogo espanhol, Agualusa adota “a tradição da encenação epistolar do escritor clássico Eça de Queirós” (Armbruster 2006: 25, trad. KHK), ressuscitando assim o fictício escritor de cartas. Esta figura literária aparece primeiramente como uma projeção de um intelectual independente, intrépido e autônomo, como o teria desejado Julien Benda em alguns aspetos: um Humboldt Português “da velha cepa de Cabral, Camões e Fernão Mendes Pinto” (Agualusa 2007: 14), que, no entanto, menos trata a medição do espaço topográfico do que a avaliação crítica de um mundo histórico-semântico. Projeto que é unicamente imputável à arte da palavra, condensando a modernidade em uma pessoa. O modo de vida moderno em Portugal representa-se no nível fabulado e é percebido só por alguns contemporâneos. Fradique Mendes, por sua vez, pode apenas aparecer na ficção como uma invenção coletiva de uma geração de intelectuais, que originalmente tinha empenhado nada menos do que uma revolução cultural e literária em um país que, na perspectiva

deles, sofria pelo seu atraso e isolamento (Machado 1981). Neste sentido, esta figura transcende uma mera estratégia literária; ela surge em um momento histórico em que o projeto de realismo burguês entra em plena crise. Enquanto Eça considerava-o, ainda, “uma lei, uma carta de guia, um roteiro do pensamento humano”, nas *Conferências democráticas*, em que a identidade do bom, verdadeiro e belo se afirmavam, o novo espírito analítico perde-se na estagnação e complacência da própria sociedade burguesa. A razão, que tinha anteriormente preferido observar de uma maneira crítica as resistências contra a época moderna, tem que ceder, no signo de *Vencidos da vida* no final da década de 1880, à auto-observação, “pois para um homem, o ser vencido ou derrotado na vida depende, não da realidade aparente a que chegou – mas do ideal íntimo” (Machado 1981: 36). Em Fradique Mendes condensa-se a rejeição com um compromisso político de uma geração inteira, mesmo que autores como Eça de Queirós, anteriormente, tivessem exigido uma intervenção nos acontecimentos do dia-a-dia.

Esta transição de uma literatura burguesa comprometida a outra dedicada ao esteticismo, que insiste na autonomia da arte, dos artistas e dos homens de letras, está representada na figura de um português que sabe gozar a vida e as belas artes. No seu desenvolvimento, transforma-se de um ator mais subordinado a um correspondente, adquirindo um papel preponderante. Junto a Eça de Queirós também estavam Antero de Quental e Batalha Reis. Conjuntamente tinham criado o Fradique como poeta satânico, para transmitir através desta projeção pensamentos e ideias que iam além de uma mera economia linguística que se limitasse ao admissível e politicamente correto, como estava previsto no discurso público da segunda metade do século XIX. Basta pensar nessas proibições ministeriais, que atingem uma parte significativa das referidas *Conferências democráticas*, para que estas se revelem em seus temas, quebrando os tabus do seu tempo, tal como se mostram em Salomão Saragga (*Os historiadores críticos de Jesus*), Jaime Batalha Reis (*O socialismo*), Antero de Quental (*A república*) (Mónica 2001: 1013-1017). Muito grave parece a acusação contra toda uma geração de escritores de que as *Conferências democráticas* não eram nada mais do que “prelecções em que se expõem e procuram sustentar doutrinas e proposições que atacam a religião e as instituições políticas do Estado” (Coelho 1978, 1: 195). Eram só as personagens da ficção, como Fradique Mendes, que ainda tinham a melhor oportunidade de escapar das garras dos supostos bons costumes. Primeiro, esta personagem, originalmente vaga, evidencia-se no romance *O mistério da estrada de Sintra* (1870-1871),

composto por Eça de Queirós e Ramalho Ortigão, para transformar-se no rosto de um dândi desafiador e rebelde. Em conjunto com Eça de Queirós, Oliveira Martins logo encontra na forma epistolar a expressão apropriada para esta personagem, que se distingue principalmente pela sua vida individualista: um “cavaleiro medieval, heroico defensor de damas [de] asiático, viajante apaixonado pelo mundo, íntimo de imperadores que o citam, filósofo de boulevard, criador de frades-sínteses, artista e desportista [...]” (Queirós 2002: 235-236). Embora Fradique fale várias línguas, a sua preferência refere-se ao francês, a língua ainda hegemônica do tempo, que ele intercala uma e outra vez como *aperçus* nos seus gestos linguísticos.

Mas mesmo como Eça de Queirós, ele aplica este idioma, certamente, com uma particular dose de ironia (Harmuch 2009: 177-178). Considerado pelos seus compatriotas como estrangeirado, o vagabundo contemporâneo cai em suspeita pelas suas atitudes cosmopolitas, consideradas como traição à sua pátria e da fé à seu país. É cético e sentimental, ao mesmo tempo que seu espírito não lhe permite permanecer no mesmo lugar por muito tempo. Ao contrário dos espíritos românticos que estão habituados a viajar com Almeida Garrett através das províncias do Portugal metropolitano, Fradique Mendes antecipa indivíduos soberanos e cosmopolitas. Apesar disso, aquela batalha entre o cosmopolitismo e o amor pela pátria portuguesa, que conhecemos já de Eça de Queirós, está tendo lugar também no seu próprio interior: “Fradique é a encarnação abstracta, e impossível, dum ideal de época, e mais concretamente do ideal da geração de Eça” (Coelho 1978, 2: 350). Uma vez que este cosmopolita contemporâneo ultrapassa a mentalidade típica da sua época, ele pode apenas ocupar uma posição muito modesta. Na sua figura estão representadas a tensão entre um mundo avançado de ideias e uma realidade social sentida como medíocre.

É só através desta estrutura epistolar que se simula uma realidade moderna inexistente, de forma que as cartas de Fradique pareceram aos antigos leitores da *Revista de Portugal* entre 1889 e 1891, bem como os da *Gazeta de notícias* em 1892, como um testemunho de um tempo moderno em mutação rapidíssima, o que adianta a evolução muito mais calma da própria história. Nesas cartas, a figura de Fradique Mendes apresenta-se como produto do romantismo e da poesia decadente, como um dândi aristocrático anti-burguês que encontrava seus ideais nas composições literárias de Byron, Barbey d’Aurevilly, Huysman, Wilde e D’Annunzio.

A personalidade de Fradique Mendes, no entanto, apenas se desenvolve completamente na *Correspondência de Fradique Mendes* (1900), num



momento em que ele já encontrou a sua própria morte entre o farfalhar da papelada, e não só por causa do ceticismo da chamada Geração de 1870 a respeito do mundo burguês. A personagem de Fradique significa o último adeus à perspectiva de uma República “meramente formal, sem ideias [...] e sem nada melhor no que é estrutural e básico” (Sérgio 1962: xxxix). Mas quem quereria esquecer as marcas mais amplas com as quais o início da era moderna começou a se despedir de velhas certezas metafísicas? Nada menos do que o próprio Fernando Pessoa declararia, em 1917, que a dissolução do sujeito, com o qual a unidade até então inviolável do eu finito sintético e da substância divina analítica, começava a padecer a sua destruição (Deleuze 1997: 81). O dogma da personalidade e a ilusão teológica de um ser animado e indivisível, abolido, a função aurática do autor, torna-se obsoleta, descompondo-se assim em uma variedade de personalidades “cada uma das quais seja uma Média entre correntes sociais do momento” (Pessoa 1988: 139). Terminam-se, portanto, também as tradições arraigadas da arte literária europeia, capaz de ilustrarem “a era burguesa [...] como executor de um princípio espiritual” (Karimi 2007: 395) do progresso ocidental.

Embora o início da modernidade apareça muitas vezes associado na literatura europeia ao nome de Luigi Pirandello (Newberry 1973), a revogação do limite entre ficção e vida já está fortemente presente na tradição literária espanhola, tanto do passado como do tempo atual (Rosell 2012). Tal limite não está tão marcado em Portugal, onde o princípio metatextual foi utilizado de forma acentuada por Fernando Pessoa na estratégia de identidades de nome. O processo dos heterónimos, a emancipação extrema das personagens do seu criador, encontra apenas em Fradique Mendes um digno predecessor. Como um intelectual secular, ele é um heterónimo que entrará em correspondência com contemporâneos como Ramalho Ortigão, Guerra Junqueira e Oliveira Martins, como se não fosse registado na literatura, tornando-se um ser vivo entre outros seres vivos que enfrenta o seu tempo com as armas da ironia e sagacidade, muito seguro do seus novos e velhos preconceitos. No entanto, ao contrário de Pirandello, que envia cinco personagens em busca do seu autor, o seu criador primário, Eça de Queirós, representa-se como “um autor-actor à procura de personagens” (Serrão 1985: 116), sempre próprio a transformar a vida em escrita.

O narrador implícito na novela epistolar de Agualusa ressuscita esta personagem para lhe ajudar a posições mais avançadas e um estado ativo, devido ao ceticismo e às dúvidas que se anunciam em uma era de vaidade burguesa. Na reminiscência à estratégia de heterónimos, uma primeira modernidade

é refletida no contexto de uma consciência pós-moderna, como, aliás, em 1984 no romance de José Saramago, *O ano da morte de Ricardo Reis*, no qual ressurgem o poeta das odes criadas por Pessoa. Neste caso, o encontro entre povos, etnias e continentes é confrontado com o conhecimento implícito do seu desenvolvimento posterior (Oliveira 2004: 91-104). Na nova novela epistolar metaforiza-se a transição de um observador distanciado e irônico, da pena de Eça de Queirós, a esse outro Fradique Mendes, que ultrapassa os limites mentais dos seus contemporâneos, visto que este transpõe as percepções hoje amplamente indiscutíveis às polêmicas do século XIX.

Ao contrário do seu famoso modelo, que o leitor conhece sobretudo através dos seus percursos pelas metrópoles europeias como Paris, Londres ou Lisboa, o novo Fradique é um viajante do mundo, no sentido ainda mais completo. Se o viajar implica também modos de saber, pode-se aplicar a famosa frase de Goethe, segundo a qual se costuma ver apenas o que já se conhece e entende. Muitas vezes não se vê por muitos anos o que o conhecimento e a educação mais madura concede só graças a experiências diárias com um objeto concreto. Assim, também o herói da obra aqui estudada está separado dos seus juízos profundos “apenas por uma parede divisória de papel”, que só consegue perforar no curso da experiência individual. Vence “dificuldades imaginárias, ou pelo menos facilmente superáveis” (Goethe 1889: 8-9, trad. KHK), ao resumir experiências ainda indistintas em conclusões gerais e ao sistematizá-las em novos valores. Analogamente, realizamos neste trabalho, de acordo com esse princípio que abre o título do romance, um discurso narrativo do vagamundo.

As viagens de Mendes orbitam um cosmos lusitano que não termina nas fronteiras da Europa. A este respeito, o nosso herói evoca uma hipertextualidade (Beebee 2010), em cujo contexto pós-colonial se dissecam o colonialismo do século XIX com as suas supostas certezas. Mesmo na antiga *Correspondência*, o viajante do mundo fora levado para a África Austral em 1880. Mas, nessa altura, ele quase passa por cima desta experiência, com um estilo que lembra aquelas reminiscências pejorativas de Hegel sobre um continente negro sem história. Segundo Fradique, não havia nada a dizer sobre a África, e não se podiam tirar “conclusões que, por alterarem o curso do pensar contemporâneo valesse[m] a pena registar. Só podia apresentar uma série de impressões, de paisagens” (Queirós 2002: 104-105). Em Agualusa, a experiência africana não é apenas concedida a um destino mais longo e comovente, mas implica também uma mudança fundamental, que acaba com a posição euro-centrista do antigo Fradique, sendo, ao

nosso ver, o verdadeiro tema do romance. A partir de suas primeiras cartas, em maio e junho de 1868, Luanda ainda é apresentada com uma distância condescendente, se não um desprezo inconfundível. Primeiro, Fradique sente o fedor de um corpo em decomposição, “este cheiro [...], que todos os viajantes que se referem quando falam de África” (Agualusa 1997: 11). A visão da cidade letárgica e a chegada igualmente mal sucedida do seu criado britânico, exausto, incitam-o a deixar uma mensagem sarcástica de boas-vindas, pois, afinal de contas, tinha chegado a solo português. Dá a entender precisamente que esta perspectiva iluminista está manchando a sua primeira percepção: sempre no sentido da metáfora de civilização europeia perante uma África escura e negra, que deixava uma marca indelével, pois por toda parte parece reinar a noite, já que a luz elétrica ainda não havia chegado até lá, “onde navegam as estrelas; rumores e medos. Espíritos que dançam” (Agualusa 1997: 28). O narrador parece aludir à atmosfera, onipresente do romance *Heart of Darkness* de Joseph Conrad. Mas não se deixa cativar pelo “ritmo selvagem dos batuques” (Agualusa 1997: 28), como acontece com o famoso agente de marfim criado por Conrad, Kurtz, que, como é conhecido, se faz coroar como algo semelhante a um chefe em bizarras cerimônias. O protagonista também não compreende o médico Luís Gonzaga, que tem confiança no conselho de um curandeiro, aceitando, assim, os limites da medicina ocidental. Na sua posição para com as condições bárbaras da colônia, Fradique assemelha-se ao elegante Jacinto, do romance crítico com a civilização *A cidade e as serras*, de Eça de Queirós. Jacinto está acostumado à vida parisiense e não pode tomar gosto pela vida parca do campo. Mas, da mesma forma que Jacinto aprende a apreciar a simplicidade do campo, o nosso herói pós-colonial transforma, gradualmente, a sua apreciação do novo entorno. Assim, ele preenche o vácuo epistemológico que o seu antecessor tivera de deixar, inevitavelmente, em relação ao leitor de hoje. Mas as suas cartas, que a sua amante Ana Olímpia envia a Eça de Queirós com a indicação de que ele pudesse proceder com elas à vontade, provavelmente não tenham sido recebidas pelo seu destinatário, falecido em agosto de 1900. A partir desta lógica narrativa também se explica que este legado epistolar do vagamundo não foi conhecido no mundo contemporâneo. Só um século mais tarde encontrará o seu público nas gerações posteriores. As conclusões do novo Fradique parecem entrar mais no mundo contemporâneo do que na época burguesa do século XIX: a escravidão, formalmente abolida, não impedia que atrocidades inconcebíveis acontecessem no Congo Belga (ver o estudo de Gehrmann 2003) e

os africanos ainda eram expostos como animais em espetáculos coloniais (Dreesbach 2005: 18-194). Além disso, o próprio Fradique admite que a sua época está celebrando com uma larga aprovação pública teorias raciais do Conde Gobineau e Houston Stuart Chamberlain. No entanto, embora a axiomática da raça domine, inclusivamente, as mentes iluminadas da época (Hannaford 1996: 325-368), a emancipação dos antigos escravos negros e a mestiçagem dos diferentes grupos populacionais no Brasil, fatos que acontecem diante dos olhos do vagamundo, refutam brilhantemente estas teorias.

Seu processo de aprendizagem é promovido por Ana Olímpia. Através da sua apreciação, o mundo tropical já não parece um lugar afastado da civilização, mas sim uma paisagem quase paradisíaca própria de um amor romântico. Especialmente na sua segunda carta para a amante, em dezembro de 1872, desde um Paris sombrio e invernal, inverte-se a relação entre o próximo e o distante em benefício da África (Agualusa 1997: 43-45). No entanto, encontra-se sobre esta felicidade uma sombra que eleva os sentimentos lânguidos de Fradique Mendes a uma questão política, porquanto a princesa congoleza está enredada num drama inconstante entre senhora e escrava. Filha de uma escrava, ascende no seu casamento com o rico português Vaz de Caminha à senhora dos escravos, uma posição que mantém após a morte do marido, que não lhe deixou uma carta de alforria. Foi só quando o cunhado da Olímpia reclama pretensões à herança, que ela passa a ocupar o seu antigo estado outra vez, mas em condições muito piores, pois tem como patroa Gabriela Santamaria, uma velha e feia mulher de origem africana, que atua como uma senhora de escravos ainda mais atroz.

No Brasil, o jovem casal passa a ser dono de uma plantação de açúcar, na qual os escravos também se matam a trabalhar. Estes fatídicos encontros com os escravos fazem amadurecer a convicção nele de que a escravidão não seja tanto uma questão de cor da pele. É muito mais o resultado de um estado jurídico que pode ser mudado como consequências da violência, o que se demonstra na autobiografia *Twelve Years a Slave* (1853), de Solomon Northup. A velha identificação do negro como bárbaro, ilustrada na “lenda negra” (Martins 2012: 77), refuta-se brilhantemente: devido à sua erudição, a própria Ana Olímpia prova que os africanos sabem plenamente competir com os seus senhores brancos ao ligarem o conhecimento ocidental com a sua arte tradicional de viver. Essas experiências convertem Fradique de um “impassível Dândi” em um “filantropo anti-esclavagista” (Neto 2010), que imediatamente tem que temer a vingança dos negreiros,

que lhe ameaçam a vida por causa do seu abolicionismo consistente. A última carta dirigida ao Eça de Queirós, pouco antes da sua morte, em outubro de 1888, serve como curto balanço das suas experiências. Em vez de cantar um hino ao seu mestre para elogiar a glória da Lusitânia na África, ele recomenda aos seus compatriotas africanizar o próprio país. A metrópole e seus habitantes devem deslocar-se para as colônias, enquanto alguns guerreiros bantu tomam posição perto de Lisboa.

Uma personagem literária pode tornar-se um ícone, se ressurgir como um Dom Quixote em textos posteriores, com os quais se abre uma nova metafísica, um novo conhecimento no horizonte de uma outra época (Karimi 2007: 376-395). Tão grandiosamente, porém, não se pode caracterizar a carreira do nosso herói. Voltando as costas ao *bonvivant* desiludido e reservado, Fradique Mendes transforma-se em um contemporâneo que se representa na configuração do romance angolano como um corretivo do primeiro correspondente, como a confissão de um homem que tinha recuperado a sua consciência de um cidadão responsável por si mesmo e pelos outros. Neste sentido, o romance é também uma contribuição para a história dos intelectuais no mundo lusófono.

### **3. As disseminações do espaço lusófono na diversidade das suas correspondências**

O desenvolvimento que motiva Fradique Mendes, entre 1868 e 1888, a afastar-se da dominância e arrogância europeias, realiza-se sobre a base de 25 cartas. Neste aspeto, o autor implícito continua numa tradição que já se tinha formado há cem anos. Corresponde a um público, que se formou através dos novos meios da imprensa e das revistas culturais tão em voga naquela época. Este tipo do público burguês dava ao nosso correspondente a oportunidade de apresentar as suas posições. Mas, ao contrário do terror dos burgueses da pena de Eça de Queirós, o trotamundos de Agualusa vive uma iniciação africana. Ao longo da sua viagem, ele manda cartas à sua protetora materna, Madame de Jourarre, à sua amante Ana Olímpia e ao seu amigo Eça de Queirós. A sua viagem leva-o, com desvios, desde Luanda a Paris, passando por Benguela, a própria Paris, Lisboa, Novo Redondo (atualmente Sumbe, capital da província angolana de Cuanza Sul), Olinda (cidade costeira no atual estado brasileiro de Pernambuco), a sua plantação de cana-de-açúcar em Cajaíba (no atual Estado brasileiro da Bahia), Rio de

Janeiro, sem ter em conta as paragens rápidas em algumas das cidades já citadas. O facto de que se concentre nesta viagem em cidades não-europeias expressa também um programa. Assim como acontece em romances posteriores, apenas queremos lembrar aqui a figura do jornalista José, do romance *Um estranho em Goa* (2000), o olhar de Fradique tão-pouco se dirige da metrópole para a periferia; este olhar oscila entre as zonas periféricas do antigo império colonial. Contudo, não lhe interessa de subsumir estes pontos distantes sob uma Lusofonia estática, na qual as pessoas já não têm um papel relevante nos seus contextos e espaços; antes, compartilha a opinião de Eduardo Lourenço de que o português não se compreenda como “um fator contingente de comunicação entre os homens, mas a expressão da sua diferença” (Lourenço citado por Martins 2012: 74-75). O importante seria o ponto de vista que o enunciante tomasse, porque, ao contrário daquilo que o discurso colonial faz crer, o lugar onde uma pessoa está dentro da galáxia do mundo lusófono é, certamente, muito importante. Este mundo lusófono deveria ser pensado como um “continente imaterial disperso por vários continentes” (Lourenço 2001: 111).

É preciso indicar que este reconhecimento e esta preceção/apreciação não surgem no mundo lusitano das condições de um desenvolvimento superior, como é determinada, no tempo do decorrer do romance, pelos centros da Europa ocidental. Antes, paradoxalmente, antecipa-se a herança do pensamento pós-colonial, segundo o qual já não existiria nenhum centro que funcionasse como instância normalizadora e que estaria separado da periferia por um limite real, embora invisível. Tanto o subdesenvolvimento das colónias da África, como o do antigo império junto ao rio Amazonas, aproximam as colónias na sua suposta selvajaria relativa àquela parte portuguesa de África no território continental europeu, de forma que mesmo um chefe bantu poderia tornar-se governador de Lisboa. Desta forma, o autor implícito reage, também, à propaganda do Estado Novo. Nos manuais de escola deste, a diversidade nos espaços do império colonial é simplesmente negada, pois todas as partes dispersas do império colonial, das ilhas do Atlântico, desde os Açores até às ilhas cabo-verdianas, todos os territórios de ambos os lados da África setentrional e também as colónias na Índia e na China, em resumo, pertencem à “Pátria [...] o solo abençoado de todo o Portugal” (Radich 1979: 50).

Contudo, esta ubiquidade do falar não existe, já o sublinha Fradique Mendes. Os africanos negaram-se a aprender o português, enquanto os seus compatriotas iam aprendendo, nas colónias, as línguas e costumes dos ne-

gros. O sistema colonial português não seguiu nenhum fim superior. Ter-se-ia expandido como uma malha que não correspondeu de forma nenhuma ao imaginário do *Quinto Império*, inventado há séculos pelo trabalho onírico de gerações inteiras (Braga-Pinto 2003). A representação do diferente no quadro de um superego, do Timor até o Minho, como ainda propagado até finais do império colonial (Caetano 1969), já parecia, no tempo de vida de Mendes Fradique, uma simples ilusão. Que o império colonial não era uma unidade, mas uma vasta extensão de territórios diversos repartidos por vários continentes, mostra-se já na escolha do género literário, no romance epistolar. Porque este, com “a divisão entre escritura e corpo” (Brandstetter 2002: 199, trad. de KHK), prevê como condicionante que o cidadão se emancipa de uma entidade comum, que até ao momento tinha formado seu meio normativo para ele, para isolar-se, tornando-se assim um indivíduo. Em comparação com o exemplo dado, os cantos de *Os Lusíadas* oferecem ao leitor ou, melhor, ao ouvinte “[num] itinerário através de cidades e portos diferentes, povos variados, ilhas desconhecidas, nações inimigas” (Ogno 1997: 317). Mas ao contrário dele, a epopeia, na totalidade de uma composição mundial, representa ainda uma realidade normativa mítica abrangente, como diz Hegel. Este pode representar-se num herói, que realiza grandes feitos para a sua comunidade e em nome dela, “[pondo] à prova o valor do [escolhido] povo português” (Ogno 1997: 317). O geral expressa-se no concreto e o indivíduo consegue representar a totalidade, de forma que surja uma ordem, na qual o “mundo [é pensado] como um organismo humano em grande (*macroanthropos*) e o ser humano como o mundo em miniatura” (Kirchner / Michaëlis 1907: 342, trad. de KHK).

Mas que com esta construção mundial se tenha roto também o carácter atópico e atemporal da narrativa mítica e que a perspectiva da voz narrativa individual entra na literatura, é sinalizado pelo género do romance sentimental epistolar, género especialmente apreciado desde o século XIX. Neste contexto, o nosso correspondente se vê obrigado a utilizar a escrita para adaptar o seu ponto de vista ao lugar no qual se encontra. Desta forma, justamente este romance epistolar, com os seus contextos que mudam constantemente, se desvenda também uma provocação de um império que se entende como uma unidade indivisível. Ao contrário de apologistas posteriores de uma política colonial, como o primeiro ministro António Salazar, ele não se apresenta como um espaço fechado e homogêneo, “como árvore que, alimentando-se da seiva lusitana, espalhasse longos ramos a sóis diferentes e à sua sombra abrigasse as populações mais diversas, todas

igualmente portuguesas [...]” (Salazar 1951: 356). Antes, o esquema do gênero epistolar permite entender que os recetores, como as figuras, encontram-se num processo de individualização ainda não terminado, que é amortizado pelo código da escrita. Fradique Mendes, vagabundeando entre os continentes, torna-se metáfora da individualização do escritor moderno, que apenas pode ser “contactado sobre o desvio de grandes distâncias” (Koschorke 1999: 264, trad. de KHK). Utilizando o discurso do romance epistolar, que se reinventa “decididamente como literatura ‘escrita’, a vivência pessoal é apresentada de primeira mão, sem que tenha que haver uma resposta para a pergunta como aquilo que uma pessoa sabe de si mesmo podia tornar-se acessível” (Stiening / Vellusig 2012: 13-14, trad. de KHK).

O nosso correspondente precisava, por isso, de uma capacidade anímica “que garantisse o sentido sob as condições de ausência” (Koschorke 1999: 297, trad. de KHK). Como não se limita a escrever aos seus parceiros epistolares informações objetivas, expressando também os seus estados da alma, a carta, como meio de comunicação, assume “um papel intermediário cada vez mais importante entre os indivíduos que se distanciam, com a reclamação de suplementar a falta que se torna compreensível através de uma contingência social crescente” (Koschorke 1999: 195s., trad. de KHK). A escrita, segundo Koschorke, seria um correlato técnico-comunicativo do fenômeno discursivo “alma”. Este carácter entreposto da comunicação tinha também consequências em relação à ambivalência das palavras de Fradique, apesar de que a escrita ligasse o dito e o pensado “à formas de expressão fixas, definitivas e finais” (Honnefelder 1975: 225, trad. de KHK). Mas ao mesmo tempo “a escrita flexibilizava a correlação severa de signo e significado através do afastamento do estritamente dito pelo escritor com relação à sua situação e à sua emancipação crescente”. No quadro deste ato performativo, o signo perde o seu sentido único para dar lugar a um potencial sentido duplo, que tem consequências para a coordenação de signo e significado, tendo grandes consequências no contexto do romance epistolar. Porque num império colonial que, como o português, se expande de forma semelhante a um bacilo parasitário, “dissolvendo-se sempre noutros povos, a ponto de ir perder-se nos sangues e nas culturas estranhas” (Gonçalves Rodrigues, citado em Coelho 1983: 31), as tradições ocidentais e portuguesas têm que se submeter ao ambiente do mundo colonial tanto como os colonos portugueses vêm-se obrigados a adaptar-se às condições naturais que encontram nas suas plantações (“uns tantos, assim esquecidos, depressa perdem a memória da pátria e em pouco tempo



se cafrealizam”, Agualusa 1997: 132). Pense-se só naquele médico português que, desconhecendo uma certa doença tropical, pede um conselho a um curandeiro angolano: na carência do seu conhecimento entram categorias que, no início, são estranhas mas que, com o tempo, se tornam cada vez mais familiares (Agualusa 1997: 28). Estas disseminações do sentido fazem que experiências culturais da diferença entrem, pelo menos implicitamente, nas cartas, arrombando, necessariamente, os limites do cânone que conhecem os valores do nosso herói.

Também a topografia corresponde a este facto, já que as longas viagens de Fradique Mendes pelas regiões do espaço geográfico lusófono tricontinental disperso requerem um meio que corresponda ao princípio deste movimento. Num romance clássico com narrador omnisciente, toda a ação, desde sempre, faz parte duma trama temporal que, na maioria das vezes e correspondendo a um certo tempo verbal, dependente do ponto de vista do narrador, já pode ser entendida como acabada. No romance epistolar, ao contrário, a ação ainda pode ser reconhecida no seu decorrer, visto que é fixada, como cada ato de correspondência, sempre desde um ponto de vista momentâneo, com um resultado temporário. Também o nosso correspondente tem que equilibrar a sua ausência corporal através da simulação de uma proximidade pela escrita. Apesar de trocar ideias com os destinatários das suas cartas, não são estes que lhe falam ou respondem. É o leitor que tende a ocupar o lugar destes brancos, para se posicionar em relação às opiniões do português cético da metrópole. Mas mesmo se as suas correspondências não dão justamente expressão à intimidade burguesa, as cartas oferecem a Fradique suficiente campo de manobra, para expor os seus pontos de vista, por vezes ousados, no “etos da transparência” (Koschorke 1999: 225, trad. de KHK), opiniões por exemplo, acerca da política colonial portuguesa, o que era praticamente impossível de exprimir no discurso público daquele tempo. Estas opiniões criam relações – “uma dimensão da história de três continentes, que, quase sempre, são tratados de maneira fragmentária e isolada” (Moreira 2010: 297) – sem que, no entanto, propusessem a ilusão de uma unidade inseparável. Fradique, portanto, não olha para uma imagem fechada do mundo, que lhe servia tanto a ele como aos seus leitores de orientação fixa; ele vê-se motivado de chegar a ela através de reflexões contínuas. Melhor que qualquer outro meio, a carta lhe parece a forma mais adequada para expressar as suas intenções. Se pudessemos falar do facto de que o correspondente se tornasse crioulo, então os

seus correspondentes constituiriam, ao nível da narrativa, um sentido que ia ser ganho a partir de cada um dos contextos diversos das suas viagens.

#### 4. “Crioulidade” e Nação – uma tautologia

Nas páginas anteriores tentámos elaborar o topo da “crioulidade (mestiçagem)” a partir de equivalências, como a existente entre Fradique Mendes e os seus parceiros de correspondência, sem prejudicar nenhuma definição especial. Contudo, aqui, nos parece adequado definir o termo de tal forma que possa ser observado como aparece no título. Aí podermos notar que os dois conceitos “crioulo” e “nação” não se encontram numa relação disjuntiva mas antes conjuntiva, na qual se delimita a importância do carácter aberto e compreensivo de processos históricos. O barco, que passa o seu nome para o título do romance, representa o movimento conotado com o crioulo. Assim como o barco transcende a estreiteza náutica, cobrindo todo o texto, o crioulo é despido de uma semântica que poderia reduzi-lo a uma cor ou uma cultura determinadas. A crioulidade alberga também o nosso protagonista e a mudança do seu horizonte cultural, que decorre perante os nossos olhos no ato performativo das suas correspondências. Ele não ignora nem a existência dos colonos portugueses em Angola nem aqueles escravos africanos que, sob violência, são forçados de embarcar para América. O crioulo, por sua vez, é performativo, porque se encontra constantemente em movimento, de viagem, justamente como o navio de escravos que se tornou metáfora. Mas há uma diferença importante, pois os destinos do crioulo se mantêm indefinidos. Finalmente, este facto expressa-se na indeterminação do termo, que, igual a uma arena discursiva, reflete a luta de diferentes categorias de cultura pelo poder. Desta forma o tópos do crioulo une-se ao da nação, “[which] fills the void left in the uprooting of communities and kin” (Bhabha 1990: 291). Não em vão, as nações são composições de diferenças que, por serem comunidades inventadas, precisam de imagens, símbolos e outros signos para a sua memória cultural (Anderson 2006: 191-196). De forma análoga ao sucesso do romance epistolar, estas estruturas inventadas ou imaginárias provam que a nação está interessada em relações e/ou contextos supra-regionais, que conecta o disperso na escrita, possibilitando apenas assim a internacionalidade. Não é por acaso que, na época do predomínio do nacional, Goethe

tenha descoberto a literatura mundial, Hegel o espírito mundial e Marx o proletariado universal:

Ainsi la nation est devenue la médiatrice entre ordres, plans, configurations qui la dépassent ou pulsent dans son for intérieur; [...] La nation est la matrice de la rencontre de l'humanité [...]. [Elle] joue un rôle de différenciation des réalités locales, régionales et inter-régionales [...] (Godinho 1982: 26-27).

Este olhar para as funções de transferência e mediadora do nacional elimina o mal-entendido da época burguesa de que as nações seriam a epopeia de um espírito do povo inconfundível e autêntico, expressão de um sangue puro, não misturado. Estes tipos de reduções encontram-se, elas mesmas, na formação histórica dos termos. Elas procuram deter a nação ante a sua abertura para a humanidade, de travar o seu movimento contínuo de forma híbrida e de combiná-la, na sua economia, com a circulação de um certo tipo de sangue, uma certa cor de pele e de acordo com a cultivação de uma certa tradição, de uns certos costumes. Que a nação, no entanto, pressupõe e implica uma forma flexível de pensamento, mostra-se na etimologia dos conceitos. Nação significou até a Idade Média, com os seus matizes díspares, na maioria dos casos, sobretudo, “povo” ou “descendência” e, com isso, abrangia também os seres humanos que não eram incluídos numa organização política comum. Por um lado tinha em consideração pessoas “que estavam ligadas pela descendência, o lugar geográfico, a língua e os costumes (mas nunca apenas por um destes elementos) (Dierse / Rath 1971: 406, trad. de KHK), mas, por outro lado, o conceito, como sinónimo de *gens* e *populus*, entra, também, na formação da nação burguesa, que *ante portas* da Revolução Francesa, contém, no entanto, sobretudo um “significado puramente político”, fundindo-se com o conceito do “Estado” (Dierse / Rath 1971: 408, trad. de KHK). O Estado das corporações, cuja cabeça era o monarca, foi substituído por esta nova categoria, que incluiu a sociedade de todos os cidadãos, independente da sua origem regional ou étnica. O que deu à sociedade do *Ancien Régime* o seu carácter sólido nas classes, através das corporações, agora passa a fazer parte dela, para dar continuidade e consistência a uma sociedade de classes sacudida por lutas sociais. Nos tempos seguintes, o termo oscilou entre pontos comuns que se baseavam na língua, nos costumes e nas mentalidades, partindo de um consenso que se formaria de forma ideal num plebiscito diário do povo (Ernest Renan citado em Chabot 1986: 48), o qual permitiria que todas as suas partes interagissem. Neste caso a nação aparece como uma categoria que, por um lado, sublinha as suas condições culturais e mentais, mas que postula, por outro lado,

a sua reformulação constante. Aparentemente, o princípio revolucionário procura abrigo daquela dinâmica que ele mesmo está ainda desencadeando na tensão entre a gleba nativa e o processo da globalização.

Em relação ao caso português, este conflito é determinado pelas suas partes fixas e móveis nascidas do antagonismo de terra e mar. Por causa da sua posição marginal, “tão no cabo do mundo, e onde tão tarde nos amanhece”, como disse o humanista Vicente Nogueira (citado em Coelho 1983: 30-31), o Portugal continental viveu afastado dos grandes centros e metrópoles europeus, de forma que as invenções só chegaram com atraso a Portugal. Portugal parecer-se-ia a um relógio que, continuamente anda atrasado, diz o iluminista Cavaleiro de Oliveira, porque “nada de novo lá entra que não tenha já envelhecido em outros países” (citado em Coelho 1983: 30-31). Mas ao mesmo tempo, o país comunica-se desde o século XVI com outros continentes, nomeadamente, através do mar, “esta fachada atlântica da Ibéria [...] como fez dela uma espécie de cais, de onde partiu o movimento de expansão que garantiu à Europa uma posição única no resto do globo” (Orlando Ribeiro citado em Coelho 1983: 31). Especialmente, desde o começo dos tempos modernos, na época das ideologias, chocam-se conceitos antagónicos, dos quais o *saudosismo* é o elemento telúrico que representa a terra e a província, e o *Integralismo Lusitano*, que sublinha o lado do imperialismo e que reivindica territórios coloniais no ultramar. Estes discursos em conflito reencontram-se naquele nacionalismo (Cardoso 1982: 1406) que, como base do *Estado Novo*, sublinha um *longue durée* imperial, neutralizando assim, justamente, a abertura do mar que evoca as inovações dos tempos.

A expansão do tempo é uma categoria tão importante como a do espaço, aproximando-se na sua metafísica à eternidade de Deus, distanciando-se desta maneira do simples momento que mostra, como num microcosmos, a mortalidade do ser humano. A longevidade de um império é, neste sentido, uma dádiva que apenas pode ser dada por Deus e que tem que ser ancorada na sua providência. Ela é vista como uma afirmação de uma superioridade moral que arranca uma missão civilizadora às mudanças históricas, realizáveis apenas por um povo tão antigo e experiente como o dos “heróis do mar”. Uma historiografia imperial, como a da pena do historiador da “corte” de Salazar, João Ameal, que procurava devolver ao país, sob a impressão da descolonização, uma continuidade e um sentimento de autoestima, trata de explicar o significado do império desde uma adição de expansões espacial e temporal. Apesar de que o sistema colonial

português continuou existente depois da Restauração da independência nacional (1640), ficou até o século xx à sombra das novas potências coloniais emergentes, especialmente, à sombra dos ingleses.

Mas, descrevendo a história como sequência de quatro impérios (o primeiro desde 1415, o segundo desde 1498, o terceiro desde 1549, o quarto a partir do fim do século xix) que elevam o povo português, por causa da sua fé, da sua língua (uma combinação de cristianismo e latinidade) e da sua longa história, ao nível dos “Povos-Chefes da Civilização do Ocidente” (Ameal 1958: 15), Ameal exclui, com cortes históricos profundos, a marginalidade do país dentro de Europa Ocidental, e o seu subdesenvolvimento. No que importa mais neste contexto é que se perde a visão de que as expedições ultramarinas “sobre os oceanos desconhecidos à busca dos territórios das gentes distantes” (Ameal 1958: 15) exigissem não só flexibilidade física mas também intelectual. Ao contrário destas ilusões imperiais, a categoria do nacional apoia-se no romance presente, como já se vê no nome metafórico do navio escravo, menos numa formação territorial fixa, mas nas relações que os continentes estabelecem entre si ao longo da expansão ultramarina de Portugal: com a ida do último barco/navio de escravos, os africanos perdem a sua terra, para, durante gerações, misturarem-se com o antigo senhor. O significado do navio *Nação crioula* chama a nossa atenção a um procedimento que junta homens de origem completamente diversa, criando assim uma nova população de mestiços.

Encontramos a voz de uma África negra, uma África que se diz portuguesa, de uma Nação portuguesa colonizadora da África, que se tem superior e de um Brasil mestiço que por vezes parece ignorar sua parcela negra (Vargas 2012: 2).

Contudo, por causa das ligações a contextos históricos e geográficos diversos, a formação do termo “crioulo” apresenta-se ainda de forma mais difusa que a do conceito da nação, oferecendo, por isso, um espaço considerável para inúmeras interpretações. Apesar de não existir consenso na investigação, se o termo migrou do português para o espanhol ou em direção contrária (Ludwig 2010: 97), o crioulo pode ser, no Perú, descendente de imigrantes espanhóis, enquanto que no Brasil foi reservado para os descendentes dos escravos negros que nasceram lá e que, eventualmente, nasceram também de relações com pessoas de origem europeia. Em Louisiana, neste conceito, é implícito a população branca, enquanto em Nova Orleães determina os mestiços. De todas formas parece implicar tanto os escravos como os senhores (Ludwig 2010: 97-98). E também no romance presente

este tópos não pode negar a sua origem díspar. Primeiro, vem determinado pela carga (dos navios) de escravos, cujo destino será o de dar uma nova terra às novas gerações de crioulos no estrangeiro. Mas este termo não se fixa no estado de um africano deslocado, á cuja origem, os donos de escravos ligaram, mesmo assim, o termo da *nação* (Silva 1999: 65). Talvez abarca também os comerciantes de escravos e os seus ajudantes, que, como membros da camada superior branca, pertenceram desde já aos habitantes nativos do Brasil. Neste contexto, poder-se-ia constatar a formação de comunidades crioulas, línguas e culturas “[de] natureza semiperiférica e subalterna do colonialismo do Estado português” (Almeida 2004: 3 com referência a Santos 1985: 869-901). Porque estas formas culturais mistas devem entender-se menos como expressão de uma intenção formadora, já que os portugueses não foram os senhores de tais processos, mas antes os seus objetos. Enganar-nos-íamos se víssemos por trás da criouliização do Brasil uma programática bem planeada, como, posteriormente, tentou sugerir o *luso-tropicalismo* (Castelo 1998: 40), e que foi instrumentalizado por Salazar. Ainda mais do que na fase final do seu império colonial, depois de 1945, no século XIX, Portugal, ele mesmo, pertenceu à marginalidade europeia, de maneira que as suas colónias africanas restantes estiveram ainda mais fora de vista das grandes metrópoles do que os povos coloniais delas. Nas correspondências que circulavam entre as regiões coloniais exteriores e a metrópole, transparece a ideia de que Portugal, em relação aos seus territórios, se comporta como um cavaleiro que se deixa levar pelo seu cavalo, em vez de sentir-se firme na sua sela. Trata-se de uma parábola, sem ilusões, para com um regime colonial tão ordinário como ineficiente com relações parasitárias com os povos dominados por ele:

Penso naquele cavaleiro como sendo Portugal montado em África. Montado, não depositado. A nossa presença em África não obedece a um princípio, a uma ideia, e nem parece ter outro fim que não seja o saque dos africanos. Depositados em África os infelizes colonos portugueses tentam em primeiro lugar manter-se na sela, isto é, vivos e roubando, pouco lhes importando o destino que o continente leva. E Portugal, tendo-os depositado, nunca mais se lembra deles. Uns tantos, assim esquecidos, depressa perdem a memória da pátria e em pouco tempo se cafrealizam. Esses são os mais felizes (Aguilusa 1997: 132).

Contudo, a verdadeira herança dada pelos portugueses não se pressentirá no seu império senil e ultrapassado, mas no encontro dos continentes e, sobretudo, na língua, que os povos e raças assimilaram durante a mistura e enriqueceram com novas palavras. O que Mendes apenas pode imaginar, tornou-se realidade para o leitor posterior. No entanto, não devemos

entregar-nos à ilusão de que este desenvolvimento se deve a uma dinâmica não violenta, mesmo que as interpretações luso-tropicalistas fingem um resultado de pacifismo e coexistência. No seu decorrer, a história indica movimentos de migrações entre a Europa e África, cujos motivos são a desigualdade entre migrações e migrações obrigatórias (Wendt 2007: 85), movimentos estes que chegam até aos nossos dias.

São em torno de 800.000 colonos brancos, comerciantes e missionários os que se assentaram no Brasil só entre finais do século xvii e 1750 (Rocha-Trinidade 1986: 140), prejudicando a metrópole, cujo desenvolvimento económico próprio é travado por causa deste importante fluxo migratório. E ainda décadas depois da sua independência, emigram mais de 1.500.000 pessoas para a antiga colónia da América do Sul, “[...] as an important facet of general immigrant life” (Lesser 2013: 101). Factos semelhantes podem ser citados acerca das migrações para as colónias africanas, que contudo começam muito mais tarde. Se Angola contava em 1845 com menos de 2.000 portugueses, cem anos mais tarde já foram mais que 44.000 e, pouco antes da independência 335.000 (Bender 1978: 228). Mas estes fluxos migratórios expressam apenas a metade da verdade, sobretudo quando os relacionamos com aquelas deportações que os escravos africanos sofreram já há vários séculos. Entre 1550 e 1850, e apenas no tráfico humano transatlântico para o Brasil, foram embarcados mais que 3.000.000 pessoas (Bueno 2003: 112-116).

Os cânticos à sociedade multirracial, entoados ainda na véspera da Revolução dos Cravos pelos apologistas dum império colonial que já estava em plena decadência, apenas pretendem se referir enfaticamente à humanidade, como seus companheiros fiéis e comprovados, “[...] sem dúvida, que a viagem de Vasco da Gama no final do séc. xv veio precipitar o processo histórico da criação de novas raças de que o Português foi o criador numa atitude de compreensão e de fraternidade humanas” (Quintanilha 1969: 136). Romances históricos, como o presente, têm o privilégio de perspetivar a crioulaização como processo de longa duração em relação aos contextos brasileiros, de forma que nós, como leitores atuais, o podemos medir com os resultados obtidos até agora.

Que o velho poder dos donos dos escravos ainda está colado ao presente, apesar de ter ficado invisível com o “embranquecimento”, sem nunca ter desaparecido por completo, o entendemos apenas quando comparamos o século xix e o século xxi. O que o escritor lúcido das cartas apenas poderia pressentir, o cidadão atual, se não o conhece por observação própria,

o deve conhecer das suas leituras: com o fim do comércio de escravos seca também o rio de sangue africano para o Brasil, de forma que já não poderá formar-se um homem novo que possa seguir as pistas da sua história ao longo das rotas de Fradique Mendes de África para Europa. Assim o antropólogo Thales de Azevedo chegou, em 1955, à seguinte conclusão:

Por efeito da mestiçagem e de outros fatores sociobiológicos, o grupo mais escuro, de fenótipo preto, vem sendo absorvido gradativamente no caldeamento étnico; os brancos aumentam em ritmo um pouco mais rápido, enquanto cresce o número de mestiços, registrados nas estatísticas como pardos, para afinal virem a submergir, pela mistura, no grupo de ascendência predominantemente europeia (Azevedo 1955: 51).

Dos antigos escravos negros surgem gerações de senhores brancos que, em segredo, se envergonham dos seus antepassados, pensando apenas em branquear a sua pele ainda mais. O branco universal, que se tornou um signo da sociedade brasileira é invisível, porque exclui as conotações éticas dos europeus. No entanto, os africanos, nos últimos trinta anos do século XIX, tinham o seu estigma praticamente escrito na cara. Em relação ao fluxo, cada vez maior, de emigrantes europeus, dotados de conhecimentos culturais e técnicos avançados, eles ficariam em desvantagem. Assim, repetiu-se de forma específica o que, desde sempre, tinha tornado a sua cor em sinónimo de inferior. Esta “ficou indício de um estado social e um nível económico baixos” (Schmitt 2008: 58, trad. de KHK), perdendo os antigos escravos através da sua libertação aquele lugar subalterno na sociedade que lhes tinha dado pelo menos um certo grau de segurança. Porque a sua nova liberdade, por contraditório que pareça, liberta o antigo dono dos seus deveres sociais que tinha em relação aos escravos. Na sua nova situação, os escravos agora livres estão completamente entregues a si mesmos e, por causa da sua deficiente formação, são incapazes de opor-se aos imigrantes brancos no mercado de trabalho.

Se falamos, neste contexto, de formas flexíveis do pensar que as nações adaptam como sinónimo, não se pode negar que estas funções motoras não se devem às motivações humanitárias. Pertence aos “mitos do discurso identitário brasileiro desde a perspectiva angolana” (Armbruster 2006: 41, trad. de KHK) relativizar o carácter bárbaro da escravatura normal por variações menos assustadoras. Desta forma, incluem-se sempre os bons patriarcas como Arcénio de Carpo ou Victorino Vaz de Caminha, dando uma certa nota humana ou uma certa aura de familiaridade a esta instituição duvidosa. O comércio humano nem lhes impede de defender um



discurso de emancipação e iluminação que, ele próprio, se torna controverso porque, aparentemente, legitima a superioridade da raça branca. O livro, na sua tradução alemã *Der Stein unter Wasser* (traduzido por Inés Koebel em 1999)<sup>1</sup>, ao contrário do título original, faz alusão a esta ambivalência, recordando ao leitor dois pontos de ruturas que estão na base dos processos híbridos. Neste contexto, é justamente a bela Ana Olímpia que se torna apologista de um regime de escravatura e o justifica ao abrigo social da denominada família alargada e com base nas Sagradas Escrituras. Como ator e vítima, ao mesmo tempo, a escravatura parece-lhe como uma “pedra debaixo da água” que, segundo um provérbio crioulo de Serra Leoa, não sente quando chove. A escravatura, que os iluministas classificaram de “categóricamente contra o direito natural” (Fendler / Greilich 2006: 123, trad. de KHK), sem esconder, contudo, as suas vantagens económicas, torna-se aqui, praticamente, em natureza. Que uma tal ordem não desapareça mesmo com as melhores intenções abolicionistas de Fradique Mendes, mas que antes, no melhor dos casos, se adapte às circunstâncias históricas, é evidente, tanto como as consequências.

## 5. Perspectiva final

Mesmo vendo a possibilidade de uma mistura de corporações, raças e classes como uma possibilidade profundamente humana, o movimento para este objetivo, no curso da história, é transformado no seu oposto. A barbárie do negócio de escravos é apenas a sombra de uma cultura, que como o *luso-tropicalismo*, no sentido de Gilberto Freyre, pretende ultrapassar os limites dos continentes. Que o Brasil, Angola e Portugal pertençam, cada um desde o seu ponto de vista, a um cosmo que estaria em processo de “formação de um terceiro homem ou de uma terceira cultura, simbioticamente luso-tropicais” (Castelo 1998: 40), definem a cultura como produto, como ação bárbara-imperial. Esta serve, no entanto, à “auto-afirmação do humanismo moderno-tecnológico do ocidente” (Seubold 2003: 192, trad. de KHK), como Heidegger a entende, como sendo uma parte inseparável do planeamento e da projeção humanos desde começos do tempo

<sup>1</sup> Tradução literal do título dado ao romance *Nação crioula* na sua tradução alemã: “A pedra debaixo da água”.

moderno. No entanto, não se pode negar que, justamente, este processo fez surgir nações inteiras com formas de pensamento flexíveis. Com o conceito de país de Gilberto Freyre, “[...] construído a partir do misto, do híbrido e da mestiçagem” (Cabral 2010: 42), pelo menos se desmentem, oportunamente, as teorias de raça de indivíduos como a do Duque Gobi-neau ou a de Houston Stuart Chamberlain, que vaticinaram ao país a sua decadência por causa do sangue africano importado. Mas quem pretende paliar aquele movimento apenas com as insígnias do desenvolvimento, não entende que este se tornou possível apenas graças a barbárie do roubo de terras e da escravatura e não como conclusão perfeita de um projeto histórico-filosófico que tivesse apostado na fraternização de raças e povos. No entanto, com o tópos tratado no romance *Nação crioula* apresenta-se a prova de que não são a origem ou o sangue, a cor da pele, a terra ou a família os que definem a pertença à uma nação, mas apenas e unicamente o seu movimento permanente e inacabado. Seus sujeitos são as pessoas que circulam entre Portugal, as suas colónias africanas e o Brasil.

É este movimento entre os continentes que empatiza com a viagem de Fradique Mendes e Dona Olímpia no navio de escravos, “symbolizing the inescapable interconnectedness of the nations and cultures that were forged out of this tragic system hybrid and multicultural yet profoundly unequal in racial and socioeconomic terms” (Arenas 2011: 31). Porque as ligações ancoradas no título do romance chegam a ter proporções utópicas, que ultrapassam os diversos estados “em torno do conceito complexo de uma nação que abrange Angola, Portugal e o Brasil” (Maria Tereza Salgado citada por Oliveira 2004: 91). Elas deixam-se sintetizar naquela sequência inicial de Éloge de la créolité de Raphaël Confiant, em que o crioulo se apresenta como uma postura mental com a qual, aparentemente, toma forma a ideia de humanidade emancipada de categorias de raças: “Une vigilance, ou mieux encore, une sorte d’enveloppe mentale au mitan de laquelle se bâtit notre monde en pleine conscience du monde” (Bernabé / Chamoiseau / Confiant 1990: 13).<sup>2</sup>

2 Admitimos porém, que os autores não relacionam a problemática da *créolité* com a categoria da nação, considerando-a exclusivamente no contexto da sua ilha nativa Martinique. Em contrapartida, compreendemos ‘notre monde’ num quadro mais vasto, no qual a transcontinentalidade lusófona aqui investigada está em foco neste artigo.

## Referências bibliográficas

- AGUALUSA, José Eduardo (1997): *Nação crioula*. Lisboa: Dom Quixote.
- AGUALUSA, José Eduardo (1999): *Ein Stein unter Wasser*. (Trad.: Inés Koebel). München: DTV.
- AGUALUSA, José Eduardo (2007 [2000]): *Um estranho em Goa*. Lisboa: Biblioteca Editores Independentes / Cotovia.
- ALMEIDA, Miguel Vale de (2004): “Crioulidade e fantasmagoria”. Em: Sessão de trabalho “Pós-colonialismo, pos-nacionalismo, pós-socialismo: a democracia como suspensão e a demanda por uma nova normalidade”, xxviii Encontro Anual da ANPOCS, Caxambu, MG, Brasil, 28 de Outubro. <<http://miguelvaledalmeida.net/wp-content/uploads/2008/05/crioulidade-e-fantasmagoria.pdf>> (consultado em 14 de julho de 2015).
- ANDERSON, Benedict (2006 [1983]): *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London: Verso.
- AMEAL, João (1958): *Obreiros de quatro impérios*. Lisboa: Direcção-Geral do Ensino Primário.
- ARENAS, Fernando (2011): *Lusophone Africa: Beyond Independence*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- ARMBRUSTER, Claudius (2006): “Brasilien, Angola und Portugal bei Agualusa”. Em: ARMBRUSTER, Claudius (org.): *Lusophone Literaturen und Kulturen im Kontakt* (= ABP 1/2006) Frankfurt: IKO, pp. 25-49.
- AZEVEDO, Thales de (1955): *As elites de cor: um estudo de ascensão social*. São Paulo: Companhia Editora Nacional.
- BEEBEE, Thomas O. (2010): “The Triangulated Transtextuality of José Eduardo Agualusa’s *Nação crioula*: A Correspondência Secreta de Fradique Mendes”. Em: *Luso-Brazilian Review*, 47, pp. 190-214.
- BENDER, Gerald J. (1978): *Angola Under the Portuguese: The Myth and the Reality*. Berkeley-Los Angeles: UP California.
- BERNABÉ, Jean / CHAMOISEAU, Patrick / CONFIAINT, Raphaël (1990): *Éloge de la créolité*. (Édition bilingue français/anglais). Paris: Gallimard.
- BHABHA, Homi K. (1990): “DissemiNation: Time, Narrative, and the Margins of the Modern Nation”. Em: Bhabha, Homi (org.): *Nation and Narration*. London-New York: Routledge, pp. 291-322.
- BRAGA-PINTO, César (2003): *As promessas da história. Discursos proféticos e assimilação no Brasil colonial (1500-1700)*. São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo.

- BRANDSTETTER, Gabriele (2002): "Schreibszenen - Briefe in Goethes Wahlverwandschaften". Em: HINDERER, Walter (org.): *Goethe und das Zeitalter der Romantik*. Würzburg: Königshausen & Neumann, pp. 193-212.
- BRAUDEL, Fernand (1994): *Das Mittelmeer und die mediterrane Welt in der Epoche Philipps II*, Vol. I. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- BUENO, Eduardo (2003): *Brasil: Uma história - a incrível saga de um país*. São Paulo: Ática.
- BURKHARDT, Wolf (2013): *Fortuna di mare. Literatur und Seefahrt*. Zürich / Berlin: Diaphanes.
- BURKE, Peter (2000): "Early Modern Venice as a Center of Information and Communication". Em: MARTIN, John / ROMANO, Dennis (org.): *Venice Reconsidered: The History and Civilization of an Italian City-State, 1297-1797*. Baltimore: John Hopkins University Press, pp. 389-419.
- CABRAL, Thais Pimentel (2010): *O Luso Tropicalismo. Reflexões sobre a cultura política luso-brasileira*. Lisboa: Universidade Nova de Lisboa.
- CAETANO, Marcello (1969): *Somos todos portugueses iguais à face da Pátria e iguais à face da lei (discursos pronunciados durante a viagem à Guiné, Angola e Moçambique, em abril de 1969)*. Lisboa: Secretaria de Estado da Informação e Turismo.
- CARDOSO, Miguel Esteves (1982): "Misticismo e ideologia no contexto cultural português: a saudade, o sebastianismo e o integralismo lusitano". Em: *Análise Social*, xvii, 72-73-74, pp. 1399-1408. <<http://analisesocial.ics.ul.pt/documentos/1223461219N4jGG0xg4Jc73LC6.pdf>> (Consultado em 14 de julho de 2015).
- CASTELO, Claudia (1998): *'O modo português de estar no mundo'. O luso-tropicalismo e a ideologia colonial portuguesa (1933-1961)*. Porto: Afrontamento.
- CHABOT, Jean Luc (1986): *Le nationalisme*. Paris: Presses Universitaires de France.
- COELHO, Jacinto do Prado (1983): *Originalidade da literatura portuguesa*. Lisboa: Ministério da Educação e Ciência.
- COELHO, Jacinto do Prado (org.) (1978): *Dicionário de literatura*. 5 vols. Porto: Figueirinhas.
- COHEN, Maria Clara Jorgewich (2011): *Comunicação escrita, a busca do texto objetivo*. Rio de Janeiro: E-papers.
- CONRAD, Joseph (1996): *Heart of Darkness* (1899). Charlottesville, Va: University of Virginia Library.
- CORTESEÃO, Armando (1960): *Cartografia portuguesa antiga*. Lisboa: Comissão Comemorativa das Comemorações do V Centenário da Morte do Infante D. Henrique.
- COSTA, Leonor Freire (2007): "Portugal und der Atlantik: Die Rolle des Ozeans für die portugiesische Identität". Em: KRAUS, Michael / OTTOMEYER, Hans (Eds.): *Novos Mundos - Neue Welten: Portugal und das Zeitalter der Entdeckungen*. Dresden: Sandstein, pp. 191-203.

- CURTIUS, Ernst Robert (<sup>10</sup>1984): *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*. Bern / München: Francke.
- DIERSE, Ulrich / RATH, Helmut (1971): "Nation, Nationalismus, Nationalität". Em: RITTER, Joachim / GRÜNDER, Karlfried / GABRIEL, Gottfried (org.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Vol. 6. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, col. 406-414.
- DOMINGUES, Francisco Contente (1992): "Navios e marinheiros". Em: CHANDEIGNE, Michel / ARAÚJO, Carlos (org.): *Lisboa e os descobrimentos: 1415-1580: a invenção do mundo pelos navegadores portugueses*. Lisboa: Terramar, pp. 51-65.
- DREESBACH, Anne (2005): *Gezähmte Wilde: Die Zurschaustellung 'exotischer' Menschen in Deutschland 1870-1940*. Frankfurt a. M. / New York: Campus.
- ENGELS, Friedrich (<sup>5</sup>1975): "Über den Verfall des Feudalismus (1884)". Em: MARX, Karl / ENGELS, Friedrich: *Werke (MEW)*, vol. 21, pp. 392-401.
- FENDLER, Ute / GREILICH, Susanne (2006). "Afrika in deutschen und französischen Enzyklopädien". Em: LÜSEBRINK, Hans-Jürgen (org.): *Das Europa der Aufklärung und die außereuropäische koloniale Welt*. Göttingen: Wallstein, pp. 113-137.
- GENETTE, Gérard (1987): *Seuils*. Paris: Seuil.
- GEHRMANN, Susanne (2003): *Kongo-Greuel. Zur literarischen Konfiguration eines kolonialkritischen Diskurses (1890-1910)*. Hildesheim / Zürich / New York: Olms.
- GILROY, Paul (1993): *The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness. Modernity and Double Consciousness*. Cambridge: Harvard University Press.
- GLISSANT, Édouard (1996): *Introduction à une poétique du divers*. Paris: Gallimard.
- GODINHO, Vitorino Magalhães (1982): *Identité culturelle et humanisme universalisant*. Lisboa: Instituto Português de Ensino a distância.
- GOETHE, Johann Wolfgang von (1889): *Goethes Gespräche*. (Org.: Woldemar Freiherr von Biedermann), vol. 4, Leipzig: s. E.
- GUIMARÃES, Antônio Sérgio Alfredo (1999): *Racismo e anti-racismo no Brasil*. São Paulo: Editora 34.
- HANNAFORD, Ivan (1996): *Race. The History of an Idea in the West*. Baltimore-London: John Hopkins UP.
- HARMUCH, Rosana Apolonia (2009): "A França aos olhos de Eça (e de um cão)". Em: *Letras*, 38, pp. 169-180. <<http://cascavel.ufsm.br/revistas/ojs-2.2.2/index.php/letras/article/view/12017/7431>> (Consultado em 14 de julho de 2015).
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich (<sup>3</sup>1976): *Ästhetik*. Vol. 1-2. Berlin: Aufbau.
- HEIDEGGER, Martin (2000): "Bauen, Wohnen, Denken (1951)". Em: *Gesamtausgabe. I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften, 1910-1976. Vol. 7: Vorträge und Aufsätze (1936-1953)*. Frankfurt a. M.: V. Klostermann, pp. 139-156.

- HONNEFELDER, Gottfried (1975): *Der Brief im Roman. Untersuchungen zur erzähltechnischen Verwendung des Briefes im deutschen Roman*. Bonn: Bouvier.
- KARIMI, Kian-Harald (2004): “Des contes qui sont sans raison, et qui ne signifient rien” - Vom ‘Roman der französischen Philosophen’ zum philosophischen Roman”. Em: SOLTE-GRESSNER, Christiane / BRINK, Margot (org.): *Écritures. Denk- und Schreibweisen jenseits der Grenzen von Literatur und Philosophie*. Tübingen: Stauffenburg, pp. 71-88.
- KARIMI, Kian-Harald (2007): *Jenseits von altem Gott und ‘Neuem Menschen’. Präsenz und Entzug des Göttlichen im Diskurs der spanischen Restaurationsepoche*. Frankfurt a. M.: Vervuert.
- KARIMI, Kian-Harald (2008): “Con el navio onírico a las Indias: Fantasmagorías religiosas en la novela de fin de siglo de Valera Morsamor”. Em: PEÑATE RIVERO, Julio / UZCANGA MEINECKE, Francisco (org.): *El viaje en la literatura hispánica: de Juan Valera a Sergio Pitlor*. Madrid: Verbum, pp.121-133.
- KIRCHNER, Friedrich / MICHAËLIS, Carl (1907): *Wörterbuch der philosophischen Grundbegriffe*. Leipzig: Dürr’sche Buchhandlung.
- KLÖSS, Erhard (1985): *Die Herren der Welt. Die Entstehung des Kolonialismus in Europa*. Köln: Kiepenheuer & Wisch.
- KOSCHORKE, Albrecht (1999): *Körperströme und Schriftverkehr. Mediologie des 18. Jahrhunderts*. München: Fink.
- LESSER, Jeffrey (2013): *Immigration, Ethnicity, and National Identity in Brazil, 1808 to the Present*. Cambridge-New York: Cambridge UP.
- LOURENÇO, Eduardo (2001): *A Europa desencantada. Para uma mitologia europeia*. Lisboa: Gradiva.
- LUDWIG, Ralph (2010): “Kreolisierung - ein entgrenzter Begriff?” Em: LUDWIG, Ralph / RÖSEBERG, Dorothee (org.): *Tout-Monde: Interkulturalität, Hybridisierung, Kreolisierung. Kommunikations- und gesellschaftstheoretische Modelle zwischen ‘alten’ und ‘neuen’ Räumen*. Frankfurt a. M.: Peter Lang, pp. 93-127.
- MACHADO, Álvaro Manuel (1981): *A Geração - uma revolução cultural e literária*. Lisboa: Ministério da Educação e Ciência.
- MARTINS, Aulus (2012): “O viajante do continente imaterial: Agualusa, o relato de viagem e a Lusofonia”. Em: *Revista Letras, Curitiba*, 85, pp. 71-82. <<http://ojs.c3sl.ufpr.br/ojs/index.php/letras/article/view/24593/19484>> (Consultado em 14 de julho de 2015).
- MARTINS, Oliveira (1972): *História de Portugal*. Lisboa: Guimarães.
- MÓNICA, Maria Filomena (2001): “O senhor Ávila e os conferencistas do Casino”. Em: *Análise Social*, 35, 157, pp. 1013-1030. <<http://analisesocial.ics.ul.pt/documentos/1218725507T8nKD6fx2Wx05NT4.pdf>> (Consultado em 14 de julho de 2015).

- MOREIRA, Paula Renata (2010): "História que se conta é história que se inventa: Agualusa, criador de Fradique Mendes". Em: *Cadernos Cespuc*, 20, pp. 293-299. <<http://periodicos.pucminas.br/index.php/cadernoscespuc/article/view/7872/6894>> (Consultado em 14 de julho de 2015).
- NETO, Sousa Francisco (2010): "O turista Fradique: do dândi impassível ao filantropo anti-esclavista". Em: *VI Congresso Nacional Associação Portuguesa de Literatura Comparada. X Colóquio de Outono Comemorativo das Vanguardas*. Universidade do Minho 2009/2010. <[http://ceh.ilch.uminho.pt/publicacoes/Pub\\_Francisco\\_Neto.pdf](http://ceh.ilch.uminho.pt/publicacoes/Pub_Francisco_Neto.pdf)> (Consultado em 14 de julho de 2015).
- NEWBERRY, Wilma (1973): *The Pirandellian Mode in Spanish Literature from Cervantes to Sastre*. New York: State University of New York Press Albany.
- NORTHUP, Salomon (1970 [1853]): *Twelve years a slave*. Baton Rouge: Louisiana State University Press.
- OLIVEIRA, Paulo Motta (2004): "Entre Continentes e Culturas: As Travessias de Fradique Mendes". Em: JUNIOR, Benjamin Abdala / SCARPELLI, Marli Fantini (org.): *Portos flutuantes. Trânsitos Ibero-Americanos*. Cotia: Ateliê Editorial, pp. 91-104.
- OGNO, Lia (1997): "As viagens d'Os Lusíadas e os caminhos da heroicidade". Em: *Revista da Faculdade de Letras*, 4, pp. 317-327. <<http://ler.letras.up.pt/uploads/ficheiros/2763.pdf>> (Consultado em 14 de julho de 2015).
- PESSOA, Fernando (1971): *Seleção poética*. (Org.: Marie Aliete Galhoz). Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro.
- PESSOA, Fernando (1973): *Novas poesias inéditas*. (Direção, recolha e notas de Maria do Rosário Marques Sabino e Adelaide Maria Monteiro Sereno). Lisboa: Ática.
- PESSOA, Fernando (1988): *O banqueiro anarquista e outras prosas*. Ed. Massaud Moisés. São Paulo: Ed. Universidade de São Paulo.
- QUEIRÓS, Eça de (2002): *A correspondência de Fradique Mendes*. Lisboa: Livros do Brasil.
- QUENTAL, Antero de (1988): "3ª Conferência: a literatura nova ou realismo como nova expressão de arte. Casino Lisbonense, 12 de junho de 1871". Em: MATOS, A. Campos (org. e coord.): *Dicionário de Eça de Queiroz*. Lisboa: Editorial Caminho.
- QUINTANILHA, F. E. G. (1969): "Vasco da Gama e as relações multi-raciais". Em: *Revista do Ocidente*, 375, pp. 121-136.
- RADICH, Maria Carlos (1979): *Temas de história em livros escolares*. Porto: Afrontamento.
- REIS, Carlos (1999): *Estudos Queirosianos. Ensaio sobre Eça de Queirós e a sua obra*. Lisboa: Presença.
- ROCHA-TRINIDADE, Maria Beatriz (1986): "Refluxos culturais da emigração portuguesa para o Brasil". Em: *Análise Social*, 23, 90, pp. 139-156. <<http://analisesocial.ics.ul.pt/documentos/1223483165U1cML5by5Tp76UD3.pdf>> (Consultado em 14 de julho de 2015).

- ROSELL, Maria (2012): "Spanish Heteronyms and Apocryphal Authors. Some Portraits and Other Fictions". Em: *Pessoa Plural*, 2, pp. 115-153. <[http://www.brown.edu/Departments/Portuguese\\_Brazilian\\_Studies/ejph/pessoaplural/Issue2/PDF/I2A04.pdf](http://www.brown.edu/Departments/Portuguese_Brazilian_Studies/ejph/pessoaplural/Issue2/PDF/I2A04.pdf)> (Consultado em 14 de julho de 2015).
- SALAZAR, António de Oliveira (1951): "O Meu Depoimento". Em: *Discursos e notas políticas (1943-1950)*, vol. 4. Coimbra: Coimbra Ed., pp. 349-81.
- SANTILLI, Maria Aparecida (2003): *Paralelas e tangentes: entre literaturas de língua portuguesa*. São Paulo: Arte & Ciência.
- SCHMITT, Jucelmo L. (2008): *Die Lage der schwarzen Bevölkerung vor und nach Abschaffung der Sklaverei in Brasilien*. Bonn / Manama / New York: Scientia Bonnensis.
- SCHWARTZ, Stuart B. (org.) (2004): *Tropical Babels: Sugar and the Making of the Atlantic, 1450-1680*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- SÉRGIO, António (1962): "Prefácio". Em: QUENTAL, Antero de: *Sonetos*. Lisboa: Sá da Costa, pp. I-LXXXVII.
- SERRÃO, Joel (1985): *O Primeiro Fradique Mendes*. Lisboa: Livros Horizonte.
- SEUBOLD, Günter (2003): *Das Barbarische der Kultur: kulturtheoretische Analysen von Platon bis Adorno*. Alfter / Bonn: DenkMal.
- SILVA, Maria Beatriz Nizza da (1999): *História da colonização no Brasil*. Lisboa: Colibri.
- SANTOS, Boaventura de Sousa (1985): "Estado e Sociedade na semiperiferia do sistema mundial: o caso português". Em: *Análise Social*, 22, 87-89, p. 869-901. <[http://www.boaventuradesousasantos.pt/media/pdfs/Estado\\_e\\_sociedade\\_Analise\\_Social.PDF](http://www.boaventuradesousasantos.pt/media/pdfs/Estado_e_sociedade_Analise_Social.PDF)> (Consultado em 14 de julho de 2015).
- STIENING, Gideon / VELLUSIG, Robert (2012): "Poetik des Briefromans. Wissens- und mediengeschichtliche Perspektiven". Em: STIENING, Gideon / VELLUSIG, Robert (org.): *Poetik des Briefromans. Wissens- und mediengeschichtliche Studien*. Berlin / Boston: Walter de Gruyter, pp. 3-18.
- STUDNICKI-GIZBERT, Daviken (2008): *A Nation upon the Ocean Sea: Portugal's Atlantic Diaspora and the Crisis of the Spanish Empire, 1492-1640*. Oxford: Oxford University Press.
- VARGAS, Isabel C. S. (2012): "Nação crioula e a Teoria de Bakhtin". Em: *eisFluências*, II, 17. <[http://www.carmovasconcelos-fenix.org/revista/eisFluencias/eisfluencias\\_junho\\_2012\\_3\\_17.pdf](http://www.carmovasconcelos-fenix.org/revista/eisFluencias/eisfluencias_junho_2012_3_17.pdf)> (Consultado em 14 de julho de 2015).
- WALLERSTEIN, Immanuel (2011): *The Modern World-System I: Capitalist Agriculture and the Origins of the European World-Economy in the Sixteenth Century*. Berkeley: University of California Press.
- WEINRICH, Harald (2006): *Sprache, das heißt Sprachen*. Tübingen: Günther Narr.
- WENDT, Reinhard (2007): *Vom Kolonialismus zur Globalisierung. Europa und die Welt seit 1500*. Paderborn / München: F. Schöningh.